

L'individuo e le sue relazioni a partire dal *Second Treatise* di John Locke.

Michele Nicoletti

Questo articolo è stato pubblicato negli Atti del III Seminario perugino per lo studio dei classici (La filosofia politica di Locke, Milano, Angeli, 2005)

Copyright © 2005 Michele Nicoletti

Questo documento è soggetto a una licenza Creative Commons

23-12-2005 H:M:S

Sommario

Introduzione

1. L'orizzonte teologico
2. Il limite dell'umanità
3. Il limite dell'alterità

Introduzione

Il pensiero contemporaneo ci ha costretto a rimettere al centro della riflessione antropologica, etica e politica il grande tema delle "relazioni umane": dalla fenomenologia al pensiero dialogico, dalla teoria comunicativa alla teoria del riconoscimento, molta parte del pensiero novecentesco ha messo in discussione le concezioni che prendevano le mosse da un soggetto umano concepito originariamente come un "atomo irrelato". È appena il caso di sottolineare la rilevanza per la teoria politica di un tale modo di concepire l'individuo, che lo intende come soggetto emergente da una trama di relazioni che lo costituiscono e a cui tuttavia egli non si riduce. Ne va ovviamente della concezione della società, dello Stato, del potere e così via.

Su questo sfondo può essere utile rileggere il tema dell'individuo e delle sue relazioni a partire da alcune suggestioni di Locke, uno dei padri dell'individualismo politico. La tesi di fondo di questa rilettura è che queste relazioni, già nel pensiero di Locke, da un lato costituiscono l'individuo, dall'altro lo *limitano*. Questa dialettica di *costituzione-limitazione* fa sì che l'individuo debba intendersi più che come un "dato" originario come una "costruzione" e che, in secondo luogo, il limite alla sua azione sia posto non solo dall'esterno, ossia dalla presenza di altri individui, ma anche dall'interno, ossia dalla sua stessa costituzione ontologica. Cercherò di argomentare brevemente la mia tesi considerando tre ambiti di relazioni in cui l'individuo di Locke appare immerso limitandomi al testo del *Second Treatise of Civil Government*.

1. L'orizzonte teologico

Un primo ambito di relazioni e di limiti posti all'essere e all'agire dell'individuo è dato dall'orizzonte "teologico", in cui esso appare collocato. L'individuo umano è per Locke un'opera di Dio e questa relazione teologica ha un immediato effetto ontologico nel senso che qualifica l'essere dell'uomo come un "essere creaturale". Come si legge nel Capitolo Secondo dell'opera in questione, al paragrafo

6, tutti gli uomini sono «opera d'un solo Creatore onnipotente ed infinitamente saggio, servi tutti di un solo sovrano Signore, inviati in questo mondo per suo ordine e per i suoi disegni» e per questo «sono proprietà di colui di cui sono creature, fatti per durare finché a lui, non ad altri, piaccia»¹. Che non si tratti di un elemento di mera rilevanza teologica o ontologica e, come tale, degno di scarsa considerazione in una riflessione che intende privilegiare il piano sociale e politico, lo testimoniano i termini usati da Locke per definire tale relazione e le conseguenze che egli immediatamente trae. Anzitutto i termini: si noti come dopo aver qualificato gli individui come «opera d'un Creatore» - il ché naturalmente allude ad una relazione ontologica – essi vengono definiti «servi di un solo sovrano» - il ché ovviamente presuppone un preciso *status* giuridico-politico. Per evitare ogni possibile equivoco su che cosa significhi questa condizione di 'servi', il nostro autore non esita a dichiarare che essi «sono proprietà» del Creatore al punto che la durata della loro esistenza è totalmente nelle sue mani.

Non mi pare di poco conto il rilevare in primo luogo come la nascita dell'individualismo (o forse dovremmo dire di un pensiero politico che pone l'individuo al centro dell'umana costruzione sociale) ci offra una rappresentazione dell'essere umano così radicalmente limitato dalla sua origine, al punto da essere, nei confronti di tale fonte creatrice, priva degli essenziali attributi di libertà e autoappartenenza, che Locke aveva appena rivendicato in termini perentori e radicali all'individuo nello stato di natura, il quale, come è noto, «è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto»², benché non abbia libertà di distruggere se stesso.

C'è qui una dialettica di servitù-libertà, di dipendenza-patronanza assoluta, che ricorda la tradizione paolina del corpo mistico, per cui la partecipazione al corpo di Cristo (in cui noi non ci apparteniamo più) fonda la partecipazione alla regalità divina che pone l'uomo in comunione con Dio al di sopra di tutte le potenze mondane³.

In secondo luogo occorre sottolineare, e questo è l'elemento decisamente rilevante sul piano sociale e politico, come questa relazione originaria di dipendenza dell'individuo dal suo Creatore non riproduca la logica della dipendenza sul piano delle relazioni intraumane – come invece vorrebbero i sostenitori della monarchia di diritto divino che dalla originaria servitù nei confronti del Creatore pretendono di derivare la servitù secolare nei confronti delle autorità mondane. Al contrario: proprio questo radicale limite si capovolge nella radicale libertà nei confronti degli altri uomini, proprio questa radicale servitù prelude ad una radicale non subordinazione. Così infatti si legge ancora nel testo di Locke: «E poiché siamo forniti di eguali facoltà, partecipando tutti di un'unica comune natura, non si può supporre fra noi una subordinazione tale che ci autorizzi a distruggerci a vicenda, come se fossimo stati creati gli uni a uso di altri, così come i ranghi inferiori delle creature sono fatti a nostro uso»⁴.

Questa relazione tra radicale subordinazione al Creatore come fondamento di una radicale indipendenza dagli altri individui ha avuto effetti piuttosto rilevanti nella storia del pensiero politico come hanno mostrato le ricerche sulla recezione del modello della *Politeia biblica*⁵, ma ciò su cui mi pare importante riflettere è se questa relazione tra dipendenza da un Creatore e indipendenza dagli altri individui sia in certo senso costitutiva dell'individuo moderno, del modo in cui l'individuo moderno e la sua libertà sono stati pensati. Se cioè il concetto stesso di inalienabilità della libertà individuale nonché il concetto dell'infinita dignità del singolo non nasca all'interno di un'antropologia relazionale (e dovremmo dire di una relazionalità con un assoluto) e non all'interno di un'antropologia atomistica. Quest'ultima, certamente presente come componente anch'essa significativa dell'individualismo moderno (Hobbes), non sarebbe infatti in grado di fondare i valori sopra accennati, ossia, appunto, l'inalienabile libertà e l'infinita dignità del singolo.

Pongo questo problema non tanto per sollevare la questione delle origini teologico-politiche dell'individualismo moderno – cosa che potrebbe apparire un po' pedante e comunque destinata ad interessare i pochi interessati agli intrecci teologico-politici – ma perché questo origine, poi naturalmente secolarizzata nelle vicende dell'individualismo stesso, e dall'individualismo stesso, sembra legare libertà e uguaglianza degli individui a una condizione della natura umana di tipo creaturale, in cui insomma l'individuo riceve il suo essere come dato e guadagna la propria originalità e libertà e pari dignità facendo i conti con questo dato. Recentemente su questa relazione tra condizione 'creaturale' e autodeterminazione dell'individuo ha richiamato l'attenzione Jürgen Habermas in alcuni dei suoi recenti interventi. «La creaturalità» – si legge nel testo *Glaube und Wissen* e il tema è stato poi ripreso nel testo *Die Zukunft der Menschlichen Natur* – «dell'uomo fatto ad immagine di Dio esprime un'intuizione che nel nostro contesto può dire qualcosa anche a chi, in sede religiosa, non sia musicalmente dotato di orecchio. Hegel sapeva distinguere tra 'creazione' di Dio e semplice 'derivare' da Dio. Dio rimane un 'Dio di uomini liberi' soltanto se non livelliamo l'assoluta distanza tra il creatore e la creatura. Ossia solo finché il divino 'dar forma' rimane una determinazione che non blocca l'autodeterminazione dell'uomo [...]. Ora non c'è nessun bisogno di credere alle premesse teologiche per capire come verrebbe a crearsi una dipendenza del tutto diversa da quella causale qualora – cancellata la differenza implicita nell'idea di creazione – al posto di Dio subentrasse un pari eguale a noi, qualora cioè fosse messo nella condizione di interferire secondo preferenze proprie nella combinazione casuale dei cromosomi parentali [...]. Non verrebbe così distrutta anche la libertà umana?»⁶ .

Questo mi pare il primo dilemma da considerare.

2. Il limite dell'umanità

Un secondo campo di problemi deriva dalla relazione che lega l'individuo all'umanità, intesa nei suoi molteplici significati di essenza umana, genere umano, benevolenza verso l'uomo. Anche a questo proposito possiamo registrare una dialettica di costituzione-limitazione. Da un lato l'individuo è costituito come tale dalla sua appartenenza al genere umano, posto che la sua natura gli deriva dal fatto di essere un individuo della specie umana, dall'altro questa origine crea un limite e un vincolo. Nell'affrontare il problema della violazione della legge di natura, Locke sottolinea più volte – oltre alla radice teologica di una tale legge («la misura che Dio ha imposto alle azioni umane per la loro reciproca sicurezza»⁷) – come l'individuo si trovi vincolato dal dovere che gli incombe di «proteggere il resto dell'umanità».⁸

È questo, mi pare un secondo e significativo limite posto all'agire del singolo individuo che si trova inscritto in una relazione originaria non solo con l'assoluto ma anche con l'umanità in generale.

Che cosa vuole dire infatti parlare di un «dovere di proteggere il resto dell'umanità» e in che modo questo dovere incide sull'agire? Da un lato, si potrebbe dire, l'appartenenza alla comune umanità dà all'individuo la facoltà di preservare i propri beni e di giudicare e punire i trasgressori della legge di natura, dall'altro questa stessa appartenenza pone all'individuo l'obbligo di proteggere l'umanità in generale, nella misura – precisa Locke – in cui ciò è ragionevolmente possibile. L'individuo dunque può tutelare il proprio diritto e deve tutelare il diritto di tutti perché l'offesa alla legge naturale è «un reato contro l'intera specie e la sua pace e sicurezza»⁹ .

In forza di questa legge naturale tutto il genere umano forma una sola comunità, una sola società di uomini. Questa società del genere umano è una società universale e naturale, diversa dalle società civili che paiono essere sempre e solo società particolari. La società del genere umano ha una sua legge che vincola in modo particolare tutti gli individui. Da un alto gli individui ricavano da essa i loro diritti originari, dall'altro essi ne sono i custodi: custodi dell'umanità, custodi della società del genere

umano, custodi della stessa legge di natura. L'idea che *ogni individuo sia responsabile della protezione di tutta l'umanità* nello stato di natura, che caratterizza la società del genere umano, è idea piuttosto forte e feconda di sviluppi in senso cosmopolitico.

Oggi il rapporto individuo-umanità appare singolarmente capovolto: più che chiedersi come l'individuo possa e debba proteggere l'intera umanità, ci si chiede piuttosto come l'umanità possa e debba preoccuparsi della protezione dei singoli.

3. Il limite dell'alterità

Non solo l'umanità in genere rappresenta un fondamento e quindi un limite per l'individuo, ma anche l'esistenza di altri individui concreti. È l'esistenza di soggetti altri, di una pluralità, che fin nello stato di natura dà all'individuo una misura al suo diritto originario e centrale, ossia la proprietà.

Il tema della "misura" che la natura dà all'individuo è anche un bel tema lockeano: «La misura della proprietà privata è stata ben determinata dalla natura in base alla quantità di lavoro che l'uomo vi spende ed alle necessità della vita. Nessuno può pretendere, per il solo fatto di avervi speso del lavoro di sottomettere ed appropriarsi tutto, né il godimento dei frutti può estendersi più che ad una piccola parte. Era dunque impossibile che qualcuno usurpasse il diritto d'un altro o acquistasse una proprietà a scapito del vicino, se questi – dopo che il primo s'era appropriato una parte – poteva ancora valersi d'un possesso altrettanto buono e altrettanto vasto di prima. Questo limite fissava il possesso di ciascuno in proporzioni assai modeste, tali da potersene appropriare senza recar danno a nessuno, nelle prime età del mondo» ¹⁰ .

Nel caso della proprietà, inoltre, la misura è data non solo dall'esistenza di altri soggetti, ma anche dalla natura stessa. Nella proprietà infatti si gioca la relazione dell'individuo con gli altri, ma anzitutto la sua relazione con le cose, con il mondo non umano che attraverso il lavoro viene assunto e personalizzato. Nel rapporto con le cose il *limite* è dato dal fine stesso dell'appropriazione da parte dell'uomo, ossia la conservazione della vita, intesa non solo come vita dell'individuo, ma anche come vita della natura. Per questo la proprietà di un bene naturale, ad esempio dei frutti raccolti, non dà diritto a lasciarli marcire: «Quanto ciascuno può usare a vantaggio della propria vita, prima che si deteriori, tanto col suo lavoro può appropriarsi; quanto da ciò eccede è più di quanto gli spetta e appartiene ad altri. Nulla Dio ha fatto perché l'uomo sciupi o distrugga» ¹¹ . Ritorna qui un altro tema tipico di Locke: la lotta contro la corruzione del tempo che si manifesta in modi diversi quali la lotta per la salvezza eterna, la lotta per la sicurezzamondana, la lotta per la conservazione della vita delle cose stesse. Il valore dell'oro e delle pietre preziose deriva certamente da una convenzione tra gli uomini e non dalla loro utilità intrinseca, ma riposa anche su un carattere proprio di quei beni e precisamente, quello di non essere soggetti a corruzione.

La cerchia di relazioni con i vicini non è solo definita dalla presenza di una pluralità di individui proprietari, ma anche dalla sfera della socialità domestica. Locke sottolinea più volte come la relazione con l'altro sia una condizione naturale e come l'uomo abbia bisogno di una tale socialità: «Poiché Dio fece dell'uomo una creatura tale che, secondo il suo stesso giudizio, non sarebbe stato bene che fosse rimasta sola, lo costrinse per bisogno, opportunità e naturale disposizione d'animo a riunirsi in società e perciò lo provvide al tempo stesso dell'intelligenza e della parola, al fine di continuare questa società e trarre vantaggio da essa. La prima associazione fu quella fra uomo e donna, che diede origine a quella tra genitori e figli, alla quale col tempo si aggiunse anche quella fra servo e padrone» ¹² .

Anche le relazioni che caratterizzano la società domestica appaiono segnate da questa dialettica di costituzione-limitazione dell'individuo. Ciò emerge chiaramente a proposito del rapporto tra genitori e figli, cui Locke dedica così largo spazio nella polemica con Filmer. Mentre Adamo fu creato «bell'e

fatto», gli altri uomini devono invece passare attraverso il ciclo della vita per giungere ad essere individui adulti. Dunque «i figli non nascono in questo stato di eguaglianza, benché nascano in vista di esso»¹³. Gli uomini non nascono come individui uguali, ma nascono in vista di uno stato di indipendenza e di uguaglianza ed è al raggiungimento di un tale stato che sono finalizzate le relazioni parentali. Di queste relazioni dunque l'essere umano ha bisogno, giacché nessuno potrebbe diventare adulto senza le cure di altri esseri adulti. E per questo le relazioni parentali comportano degli obblighi verso gli altri: «per sopperire alle manchevolezze di questo stato imperfetto, fin tanto che il procedere dello sviluppo e dell'età non le avesse eliminate, Adamo ed Eva, e dopo di loro tutti i genitori, furono soggetti per legge di natura all'obbligo di assicurare la sopravvivenza, il nutrimento e l'educazione dei figli da loro generati: generati non come propria creazione, ma come creazione del loro stesso creatore, l'Onnipotente, cui dovevano renderne conto»¹⁴. Il 'potere' dei genitori sui figli – potere che è strettamente legato ad un periodo della vita e dunque è temporaneo (di nuovo ritorna questo tema del tempo) - deriva quindi dal «'dovere', che ad essi incombe, di provvedere alla prole nello stato dell'imperfezione infantile»¹⁵. Questo 'dovere' è il fondamento del potere, ma anche il suo invalicabile limite. Un limite che pone un netto confine non solo alle azioni del padre che violano la persona dei figli e le loro eventuali proprietà o le loro libertà, una volta raggiunta la maggiore età, ma anche all'uso della propria proprietà da parte del padre. Se i figli fossero in condizione di grave indigenza, il padre non potrebbe infatti disporre a suo piacimento nemmeno dei propri possedimenti: «E, per quanto un padre possa disporre delle sue proprietà come crede, quando i figli non corrano il rischio di morire per indigenza, il suo potere però non si estende alla loro vita o ai beni che l'attività personale o l'altrui munificenza abbia dato loro, né alla loro libertà, una volta che siano giunti all'emancipazione dell'età maggiore»¹⁶.

D'altra parte la condizione stessa di figlio pone anch'essa dei limiti e degli obblighi chiaramente delineati dalla legge naturale: «ai figli ha imposto l'obbligo perpetuo di onorare i genitori e, implicando il dovere di esprimere con ogni possibile manifestazione esteriore l'intima considerazione e reverenza, quell'obbligo preclude al figlio qualsiasi cosa che possa in qualche modo ferire o offendere, turbare o mettere a repentaglio la felicità o la vita di coloro dai quali la vita ha ricevuto, e gli impone anzi ogni atto di difesa, aiuto, assistenza e conforto verso coloro grazie ai quali ha ottenuto l'esistenza e la capacità di godere dei beni della vita. Da quest'obbligo non v'è condizione o libertà che possa esonerare i figli»¹⁷. Naturalmente, anche in questo caso, l'obbligo di obbedienza e assistenza nei confronti di genitori non significa affatto che questi abbiano sui figli un potere d'imperio. Il fine di questa socialità domestica non può essere slegato dalla realizzazione della libertà e dell'uguaglianza dei singoli individui. Si apre qui il problema, da un lato, del *ruolo* delle relazioni primarie nella costituzione del soggetto individuale (il mondo della vita, la relazione io-tu, ecc.), dall'altro, del ruolo delle società domestiche nella società civile.

La cerchia di relazioni, infine, produce attraverso il libero consenso degli individui il sorgere della società civile, quella condizione sociale in cui gli uomini possono preservare e godere delle loro proprietà nella situazione terrena, segnata dalla «corruzione e malvagità di uomini degenerati». Non ci fosse questa presenza del male, non ci sarebbe bisogno di altra società che quella del genere umano che unifica tutti gli individui. Ma le esigenze di protezione hanno comportato la necessità che «gli uomini si isolassero da questa grande comunità naturale, costituendosi in associazioni minori e distinte in base a convenzioni positive»¹⁸ che sono appunto le società politiche.

I limiti che l'appartenenza alla società politica pone all'individuo sono limiti dunque che l'individuo dà a se stesso e derivano dalla rinuncia ai poteri di cui godeva nello stato di natura: il potere di conservare se stesso e il resto dell'umanità e il potere punitivo. Questa autolimitazione non solo deriva dalla socialità naturale, dal fatto cioè che si viva con gli altri e che questa vita con gli altri allo stato naturale possa recare con sé conflitti, ma produce anche una nuova socialità, la socialità civile, caratterizzata da rapporti di protezione, di assistenza, di lavoro comune. Ci si potrebbe chiedere se

questa appartenenza è anche in grado di costituire un nuovo tipo di individuo, segnato da una nuova socialità, se cioè l'immersione nella società civile possa produrre un *ethos* della convivenza che divenga quasi una «seconda natura».

Su questo tema siamo oggi meno inclini all'ottimismo, ma forse la nostra delusione deriva dal fatto che ha dominato la nostra considerazione lo schema dell'individuo solitario che produce il potere assoluto e la società totale. Forse recuperare la prospettiva di un individuo che nasce da una trama di relazioni che lo limitano ma anche lo costituiscono, e riscoprire l'esistenza di più socialità e di più società, e quindi i limiti ma anche la ricchezza di ciascuna di esse, può aprirci ad una considerazione diversa.

[1] Seguo, con qualche adattamento, la traduzione di Lia Formigari in John Locke, *Trattato sul governo*, Roma 2002³, C. II, § 6, pp. 6-7 (nell'originale: «for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure»).

[2] C. IX, § 123, tr. it. cit., p. 90 («absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to no body»)

[3] La lettura attenta che Locke fece di Paolo ci è attestata dall'opera *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul ...*, London 1705-07, pubblicata dopo la morte. Alla parafrasi e commento è premesso «An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles by consulting St. Paul Himself» che si può leggere in traduzione italiana in J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979, pp. 619-655. Nella stessa raccolta si trova anche la traduzione di un interessante manoscritto su spirito, anima e corpo nella sacra Scrittura: cfr. *ivi*, pp. 779-787.

[4] C. II, § 6, tr. it. cit., p. 7 («and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for our's»).

[5] Cfr. L. Campos Boralevi – D. Quaglioni (eds.), *Politeia Biblica*, Olschki, Firenze 2002.

[6] J. Habermas, «Fede e sapere», in *Micromega* 5/2001, pp. 7-16, qui pp. 15-16. Il testo si trova anche, in altra versione, in J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino 2002, pp. 99-112.

[7] C. II, § 8, tr. it. cit. p. 8 («that measure God has set to the actions of men, for their mutual security»)

[8] C. II, § 6, tr. it. cit., p. 7 («Every one, as he is bound to preserve himself, and not to quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not, unless it be to do justice on an offender, take away, or impair the life, or what tends to the preservation of the life, the liberty, health, limb, or goods of another»).

[9] C. II, § 8, tr. it. cit., p. 8 («a trespass against the whole species, and the peace and safety of it»).

[10] C. V, § 36, tr. it. cit., pp. 28-29 («The measure of property nature has well set by the extent of men's labour and the conveniencies of life: no man's labour could subdue, or appropriate all; nor could his enjoyment consume more than a small part; so that it was impossible for any man, this way, to intrench upon the right of another, or acquire to himself a property, to the prejudice of his neighbour, who would still have room for as good, and as large a possession (after the other had taken out his) as before it was appropriated. This measure did confine every man's possession to a very moderate proportion, and such as he might appropriate to himself, without injury to any body, in the first ages of the world»)

[11] C. V, § 31, tr. it. cit., p. 26 («The same law of nature, that does by this means give us property, does also bound that property too. God has given us all things richly, 1 Tim. vi. 12. is the voice of reason confirmed by inspiration. But how far has he given it us? To enjoy. As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils, so much he may by his Tabour fix a property in: whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others. Nothing was made by God for man to spoil or destroy»)

[12] C. VII, § 77, tr. it. cit., p. 58 («God having made man such a creature, that in his own judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of necessity, convenience, and inclination to drive him into society, as well as fitted him with understanding and language to continue and enjoy it. The first society was between man and wife, which gave beginning to that between parents and children; to which, in time, that between master and servant came to be added»).

[13] C. VI, § 55, tr. it. cit., p. 42 («Children, I confess, are not born in this full state of equality, though they are born to it. Their parents have a sort of rule and jurisdiction over them, when they come into the world, and for some time after; but it is but a temporary one»).

[14] C. VI, § 56, tr. it. cit., p. 42 («but to supply the defects of this imperfect state, till the improvement of growth and age hath removed them, Adam and Eve, and after them all parents were, by the law of nature, under an obligation to preserve, nourish, and educate the children they had begotten; not as their own workmanship, but the workmanship of their own maker, the Almighty, to whom they were to be accountable for them»).

[15] C. VI, § 58, tr. it. cit., p. 43 («The power, then, that parents have over their children, arises from that duty which is incumbent on them, to take care of their off-spring, during the imperfect state of childhood»).

[16] C. VI, § 65, tr. it. cit., pp. 48-49 («and though a father may dispose of his own possessions as he pleases, when his children are out of danger of perishing for want, yet his power extends not to the lives or goods, which either their own industry, or another's bounty has made their's; nor to their liberty neither, when they are once arrived to the infranchisement of the years of discretion»).

[17] C. VI, § 66, tr. it. cit., p. 49 («he [God] has laid on the children a perpetual obligation of honouring their parents, which containing in it an inward esteem and reverence to be shewn by all outward expressions, ties up the child from any thing that may ever injure or affront, disturb or endanger, the happiness or life of those from whom he received his; and engages him in all actions of defence, relief, assistance and comfort of those, by whose means he entered into being, and has been made capable of any enjoyments of life: from this obligation no state, no freedom can absolve children. But this is very far from giving parents a power of command over their children, or an authority to make laws and dispose as they please of their lives or liberties»).

[18] C. IX, § 128, tr. it. cit., p. 92 («The first is to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself, and others within the permission of the law of nature: by which law, common to them all, he and all the rest of mankind are one community, make up one society, distinct from all other creatures. And were it not for the corruption and vitiousness of degenerate men, there would be no need of any other; no necessity that men should separate from this great and natural community, and by positive agreements combine into smaller and divided associations»).